دَوْرُ التّصَوُّفِ: شُهوداً وحُبًّا وخِطابًا
في رَوْحَنَةِ الإنسانيّةِ والتّقريبِ بَيْنَ الأنا والآخَرِ

د. أمين يوسف عودة*

تاريخ وصول البحث: 2008/4/16م   تاريخ قبول البحث: 2008/8/6م

ملخص

يسعى التصوف من حيث هو شهود إلى الكشف الذوقي عن حقيقة الوجود ظاهرا وباطنا؛ وعن حقيقة الإنسان النورانية المنطوية فيه، واستثمار طاقتها الإيجابية -التي أهملها الإنسان- في استبصار الحق حقا والباطل باطلا، والعمل على نبذ الباطل ودفع الظلم وإحقاق الحق من واقع هذا الاستبصار الذوقي اليقيني.

والتصوف من حيث هو حب، والحب من حيث هو أصل الوجود، يمثل جاذبا محوريا للإنسانية التي أعمتها الكراهية والأحقاد والخلافات على سراب زائل وظل حائل- أقول يمثل جاذبا محوريا عمليا نحو التحرر من الطاقات السلبية التي لا تفضي إلا إلى التدمير والتخريب، واستثمار طاقة الحب الإيجابية التي ستفضي إلى روحنة الإنسانية وإسعادها.

والتصوف من حيث هو خطاب ينبغي أن يطور من "إستراتيجياته" الخطابية، ويخاطب الناس على قدر عقولهم واستعداداتهم من جانب، ومن جانب آخر له أن يفكر في السبل التي تخرجه من حيزه الضيق المقصور على أهله ليرقى إلى آفاق أرحب وأعم، ويسعى إلى تأسيس خطاب كوني قادر على مخاطبة الجانب الروحي في الإنسانية جمعاء.

Abstract

Sufism as vision strives for the experiential disclosure of the true nature of reality, both outwardly and inwardly. As such, it seeks to disclose human beings’ true, but hidden, luminous nature and to make use of their (for the most part neglected) positive energies in order to discern truth as truth and falsehood as falsehood, and to work toward overcoming falsehood and injustice while enabling truth to reign based on the inward certainty such vision makes possible.

As love – that is, love in the sense of the root of existence – Sufism represents a pivotal, and practical, point of attraction for human beings blinded by hatred, bitterness and disagreement over things which are, in essence, nothing but mirages and shadows. Such a practical point of attraction possesses the potential to bring about liberation from the negative energies that lead to nothing but ruin and destruction, its purpose being to invest the positive energy of love, which has the capacity to revitalize human beings' spiritual potential and bring them the happiness they seek.

As discourse, Sufism is called upon to develop and improve its ‘rhetorical strategy’ and to address people in ways that are consistent with their levels of understanding and potentials. At the same time, it needs to ponder the ways in which it can emerge from the narrow circle of its adherents so as to reach broader, more inclusive horizons. To this end, it needs to establish a universal discourse capable of addressing the spiritual dimension of human beings' lives and experience.

توطئة:

يفضي التأمل في وضع الإنسان الراهن إلى ما يشبه السقوط في هوّة مظلمة سحيــقة ، تثير في النفس فزعا لا حدّ له، ويكاد يوردها موارد اليأس والتهلكة؛ وذلك لما يشهده العصر من صراعات فكرية وعقائدية وطائفية وسياسية واقتصادية، تتجلّى في الواقع صراعا

* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة آل البيت.

دمويا لا يبقي ولا يذر، سعيا وراء تملّك الدنيا فكرا ومادة دون الاحتكام إلى مبادئ دينية أو أخلاقية. وإن غياب هذه المبادئ، لا ريب، خلّف فراغا كبيرا في الروح الإنسانية؛ فلم يجد إنسانُ اليوم غير شهوة السلطة والملك والمادة يملأ بها فراغ روحه؛ فأحدث بهذا الفعل القبيح ثقبا أسود في حياته الروحية لا يروى ولا يشبع، بل إنه كلما رَوِيَ أو شبع ازداد عطشا ونهما، مع أن الخالق ما أسكن الروح الطين إلا لترقى به وتنيره وتُرَوْحِنَه وتجعل منه كائنا ربّانيا سميعا بصيرا ذا فؤاد. وما حُمّل الإنسان هذه الأمانة إلا لغاية واحدة، قالها تعالى في كتابه العزيز: [**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**][56: الذاريات] ولم يقل ليجمعوا أو يأكلوا ويشربوا أو يقتل بعضهم بعضا، إنما هي العبادة. والعبادة معرفة وإذعان وأخلاق: معرفة بالله تعالى، وإذعان لأمره ونهيه، وتخلّق بخلق القرآن الكريم وتحلٍّ بصفات الربانيين وأفعالهم؛ ليتبوّأ الإنسان بالفعل لا بالقول مرتبة الخلافة التي أرادها الحق تعالى له في الأرض، ويعمرها بالفضائل والخيرات.

صحيح أن الصراع في هذا الوجود الإنساني يبدو صراعا حتميا، صراعا في الفكر وفي المادة بما لا يتناهى من أشكال الصراع وأساليبه وغاياته، وهو أمر لا يمكن دفعه أو إنكاره. ولكن ثمّة أدبيات قد يصح تسميتها بأدبيات الصراع، تستمد أخلاقياتها من مرجعيات إلهية ومواثيق ربانية ومبادئ إنسانية. وقد يكون أول من جسّدها بحق في تاريخ الصراع الحضاري، صاحب الرسالة الخالدة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ومن بعده خليفته وصاحبه سيدنا أبو بكر الصديق τ في الوصية المشهورة عنه لجيش سيدنا أسامة بن زيد.(1)

ولكن الإنسان عندما يزهد في مكنز الروح ولا يعبأ به، وينصرف قدما إلى الجمع والاستهلاك الماديين، وكأنهما الغاية من الوجود، لا أنهما وسيلة لهدف أعظم وأنبل، فإنه سيقود نفسه ومن معه إلى رفاهية مدنية لا تنكر، لكنها رفاهية صُنعت بمعزل عن حضانة الروح ورعايتها، وبمعزل عن علوقها بالله علوقا صادقا. وإن هي إلا رفاهية تنهض على الاستقواء والهيمنة والتسلط بلا أي رادع إلهي أو أخلاقي أو حتى إنساني، وإلا فما بال أولئك الذين يموتون عطشا وجوعا، وأولئك الذين تُغصب حقوقهم وأوطانهم، وأولئك الذين يُذبحون ويسلخون ويشرّدون، أليس كل ذلك من أجل شهوة السلطة والملك!؟ إن إهمال الجانب الروحي في الإنسان سيفضي به إلى الحَيْوَنة بامتياز، وسيصنع من نفسه حيوانا جبّارا في هيكل إنسان [**إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**] [44: الفرقان] وعلى الضد من ذلك أن يعمد المرء إلى استحضار المعاني الإلهية التي أضمرها الحق تعالى في فؤاده وروحه وكيانه، فيستحضر خلافته لله تعالى، ويستحضر [**فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**][4: التين](2) ويستحضر [تَقْوَاهَا] لا [فُجُورَهَا](3)[8: الشمس] عندئذ تبدأ رحلته نحو الانغماس في عوالم النور والرحمة والحب، فيتحول من الأخذ إلى العطاء، ومن التسلّط والجبروت وحبّ التملّك إلى الرحمة والعطف والإيثار، ومن الكبر والعجب إلى التواضع وبسط الجناح. وفي العموم تتحوّل النفس من فجورها إلى تقواها، ويغدو الإنسان عبدا ربانيا يحب لأخيه ما يحب لنفسه. إن استكشاف الجانب الروحي في الإنسان واستثماره وتغذيته بمعرفة الله تعالى، هو الأكسير الذي يحوّل المعادن الخسيسة إلى معادن لا تقدّر بثمن. وهو الطريق القادرة عمليا على وأد منابت الشر والقبح في النفس البشرية، وقيادها من الولوع بجسدية الكون والولوغ فيه إلى التفيّؤ في ظلال روحانيته ونورانيته التي هي مجلى وجه الحق تعالى ورحمته السارية في الوجود؛ وإلا "فكيف يُشْرِقُ قلبٌ صُوَرُ الأكوان منطبعة في مرآته؟! أم كيف يرحل إلى الله وهو مُكبّل بشهواته؟! أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جَنابة

غَفَلاته؟! أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يَتُبْ من هفواته؟!".[4]

وقد وجدت طريق التربية الروحية في الإســـلام ملاذا لها، من بعد عهد الصحابة والتابعين، في ما سُمِّي بالتصوف، وفق ما يرى ابن خلدون (ت 808هـ) في تفسيره حدوث هذه الظاهرة بقوله: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين من بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامّا في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختُصَّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[5].

إن طريق الصوفية هذه يمكن اختزالها في كلمات ثلاث هي: التخلّي والتحلّي والتجلّي؛ أي أن يتخلّى العبد عن الصفات التي يذمها الشرع، ويتحلّى بالصفات التي يحمدها[6]، ليتجلّى الحق تعالى عليه بالتحقّق، "وهو معرفة الشيء على حقيقته"[7]. وهذه الكلمات الثلاث هي الوجه الآخر لكلمات ثلاث أُخر تتعيّن فيها مكوّنات الدين من حيث هي شرائع وسلوكات ومعارف، وهي: الشريعة والطريقة والحقيقة. فالشريعة هي قوله تعالى للعبد افعل ولا تفعل. والطريقة هي تلبّس العبد بقوله افعل ولا تفعل طاعة وامتثالا وإيمانا. والحقيقة هي الآثار المعرفية بالله تعالى وشهود وحدانيته به لا بنا، يغدق بهما الحق تعالى على عبده الذي ترك الكلّ وراء ظهره، وحطّ عصا الترحال عند ربه.

وليست هذه الطريق حكرا على الإسلام وحده، إنما هي منزع إنساني في مشارق الأرض ومغاربها، وفي الماضي والحاضر المستقبل. وكل أمة ذات اعتقاد بالله تعالى تجد لديها طرائقها الروحية، وانغماساتها الإشراقية النورانية. والكل يحظى بوصل من ليلاه على قدر ما في دينه أو معتقده من حق ونقاء وإخلاص. ولو وجَّهت الشعوبُ أنظارَها نحو هذا المكوّن الروحي الكامن فيها، لوجدتْ فيه قاسما مشتركا يتيح لها الوقوف على قدر كبير من التقارب والتآلف والتناغم، ويدعوها إلى نبذ الخلافات السطحية والفرعية والمؤقتة التي باتت تحلّ محلّ حقيقة الأصل الواحد الذي تشترك فيه الإنسانية، ألا وهو الأخوّة. ولقد ذُكر عن سيدنا علي كرم الله وجهه أنه دعا إلى احترام الناس جميعا " فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخَلْق"[8] أي في الإنسانية. فإذا لم تتسع الأخوه في الدين للآخر، ففي الأخوة الإنسانية متسع للجميع.

إن هذا الخطاب ليس خطابا في التسامح المجّاني، إنما هو خطاب معرفي ينبثق من رؤية دينية إنسانية، تحاول البحث عن قواسم مشتركة بين الأنا والآخر؛ من أجل تضييق فجوات الصراع، وتجفيف منابع الخلاف، وتطهير النفوس مما يلابسها من نزوع نحو الظلم والاستقواء والتسلّط؛ ليتسنى للمرء أن يرى لا بعيني رأسه فحسب، إنما بعيني قلبه وروحه أيضا؛ إذ ليس من شك في أن الاستبصار أقوى من الإبصار وأسمى، وأدعى إلى الوقوف على الحقائق يقينا لا ظنا؛ فيُرى الباطلُ باطلا، والحقُّ حقا، ويُنصف للمظلوم من الظالم.

إذن هي دعوة إلى تلمّس ما يسع الجانب الروحي في الدين والإنسان أن يقوم به؛ من أجل أن يستعيد الإنسان إنسانيته وكرامته اللتين باتتا في مهب ريح عاصفة مُدمِّرة، ومن أجل استعادة خُلُق الحب الذي جُبل عليه الكون بأسره أحياء وجمادات. وهي دعوة للآخر ليدلي بدلوه، كما ستدلي هذا الورقة بدلوها في الحديث عن بعض ما ينطوي عليه التصوف في الشهود والحب والخطاب، وما تنطوي عليه هذا المرتكزات الثلاثة من رؤى معرفية وسلوكية قادرة على تحرير الروح الإنسانية ممّا علق بها من حجب ظلمانية، تحجب البصر والبصائر عن مقاربة الحق،

وقادرة على تذويب الفكر المنغلق على نفسه وذي الرؤية الأحادية، وتحرير طاقة النور الكامنة في الذات الإنسانية من قمقم الأنا وطغيانها وظلماتها.

التصوف شهودا:

يُمَثِّل التصوفُ جوهرَ الإسلام الروحي، والغاية التعبدية القصوى للفرد الذي ينشد التحرّر من عبوديته للأكوان، إلى إخلاص العبودية لرب الأكوان؛ لأنه كذلك لا لعلة عاجلة أو آجلة، بمعنى أن الله تعالى–في حقيقة الأمر– يستحق أن يُعبد لذاته دون شرط؛ لأن مرتبة الألوهية تطلب مألوها *. وسيبدو هذا الأمر جلياً مع الوقوف على مراتب الدين الثلاث: الإسلام والإيمان والإحسان؛ لاستخلاص أن أصول التصوف تنبع من مرتبة الإحسان الأخيرة التي تمثل القمة الهرمية في هذا التراتب. وقد جاء في وصفها على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك".[9] والمتأمل في هذا العبارة الشريفة يجد أنها تنقسم قسمين: قسم أصل ينطوي على الغاية الحقيقية من الدين، والهدف الأسمى له، وهو قوله: "أن تعبد الله كأنك تراه" وهي المقولة الأصل والغاية *، وفيها دعوة واضحة مباشرة إلى مرتبة تعبدية يُرى فيها الحقُّ تعالى متجليا في كونه، وحاضرا وقريبا ومهيمنا. وعند الحديث عن حضور الحق تعالى–وهو الذي لم يغب أزلا وأبدا– علينا أن ندرك أن حضوره ليس كمثله شيء، وأن حضوره شأن من شؤونه الخاصة يفضي إلى إلغاء حضور غيره وإفنائه بالنظر إلينا لا بالنظر إليه تعالى؛ إذ هو الباقي أزلا وأبدا، والأشياء فانية أبدا وأزلا. يقول أبو مَدْين التِلِمْسَانيّ (ت 580هـ) مصوِّرا هذه الحقيقة الذوقية:

اللهَ قُلْ وَذَرِ الوجودَ وما حوى
إنْ كنْتَ مُرتاداً بلوغَ كمالِ
فالكُلُّ دونَ اللهِ إنْ حقّقتَه
عدمٌ على التفصيلِ والإجمالِ
واعلمْ بأنّكَ والعوالمَ كلَّها
لولاه في مَحْوٍ وفي اضْمِحَلالِ
من لا وجودَ لِذاتِهِ مِنْ ذاتهِ
فوجودُهُ لولاه عَيْنُ مُحالِ
فالعارفونَ فَنُوْا ولمّا يَشْهدوا
شيئاً سوى المتكبّرِ المتعالِ
ورأَوْا سِواه على الحقيقةِ هالكاً
في الحالِ والماضي والاستقبالِ [10]

وهذه حقيقة وجودية ذاقها من ذاقها بفعل الممارسة التعبدية، والتلبس الحقيقي بأوامر الشريعة ونواهيها، وليس بفعل التأمّل العقلي أو التعبّد الشكلي. لكن الإنسان خارج نطاق الممارسة الفعلية لا يتعامل مع هذه الحقيقة الوجودية تعاملا مباشرا إلا من باب العلم والمعرفة النظريين، ولو عاناها معاناة مباشرة لاستشعرَتْ ذاتُه حالةَ التلاشي والفناء واللاوجود التي هى الأصل الذي لم تغادره، ولن يكون، ثمة، عابد ومعبود؛ لذلك اقتضت حكمته تعالى ورحمته أن يحتجب عنا في عين حضوره؛ ليصح التكليف وتكون العبادة. أقول هذا الكلام؛ لأن العبارة النبوية الشريفة الآنفة تستضمره وتشي به، فمدار التصوف على هذه المرتبة التعبدية المشيدة على الرؤية من منظور حال الفناء[11]. وهي ليست رؤية بصرية، إنما هي رؤية فؤادية أو روحية ذوقية، أو إن شئت قلت هي حالة تعبُّديّة تستشعر فيها الذات العابدة تلاشي وجودها، إزاء وجود الحقيقة الكبرى التي هي وجود الحق تعالى أو ذاته المطلقة التنزيه؛ إذن فهي ليست علما نظريا نودعه العقل وحسب، أو رسوما تُمارَسُ بلا معان وأذواق؛ فالغاية من العبادة هي المعبود وليست العبادة، وإذا لم تؤد العبادة إلى شهود المعبود فليست بعبادة إحسان، إنما هي عبادة إسلام وإيمان. فالأصل – في عبادة الإحسان– أن تعبد الله كأنك تراه. ولنتأمل مرة أخرى في العبارة النبوية الشريفة التي صيغ مستواها

البلاغي عبر التشبيه بكأنّ التي يقول النِّفَّرِيّ (ت354هـ) في وصف مثلها: "ليس الكاف تشبيها، هي حقيقة أنت لا تعرفها إلا بتشبيه". [12] فإذا ما أنزلنا مقولة النفري على قوله: "كأنك تراه" في حديث الإحسان، فإن هذه العبارة – في حق من عرفها ذوقا– لا تعود تشبيها يفضي إلى التخيّل أو التصوّر، بل تعود حقيقة وجودية يستوطنها العابد ويعيشها كما يعيش أي أمر محسوس، ولكنه إذا أراد التعبير عنها بالكلمات، لم يجد بدّاً من أن يبحث عن معادل لغوي يحاول أن يتوسل به إلى وصف هذه الحالة الذوقية، فلا يجد غير التشبيه أو الترميز ملاذا له.

ولعلّ ما يؤكد صحة ما ذهب إليه النِّفَّري، أن القسم الثاني من العبارة الشريفة، وهو القسم الفرع، حُذفت منه أداة التشبيه "كأنّ" الواردة في القسم الأول. فقال:" فإن لم تكن تراه فإنه يراك" ولم يقل: فإن لم تكن كأنك تراه فإنه يراك. وهو ما يسمح بتأويل هذا الحذف تأويلا إشاريا يحيل إلى المعنى الذي ذهب إليه النفري.

قد يُنظر إلى ما سقناه آنفا في هذه الإضاءة على أنه لا يجاوز تخمينات وتأويلات يسقطها الفكرُ على الظاهرة المُفَكّر فيها، وهو نظر وجيه ومعتبر، ولكنه مدفوع بقوله تعالى: **[فَأَيْنَمَا تُوَلّوا فَثَمَّ وجْهُ الله]**[115: البقرة] ووجهه تعالى ذاته. وهو تعالى، كما يُخبِر عن نفسه: "ثَمَّ" أي هنا وهناك، مع أنه فوق الــ "هنا" والــ "هناك" لأنهما من مخلوقاته، وهذا يعني أن ثمة صيغة وجودية، أو بعبارة أخرى شأنا خاصا من شؤون الذات الإلهية يشير إلى تنزُّلِها من مرتبة الإطلاق إلى مرتبة التعيين، دون أن يكون لهذه المرتبة بطبيعة الحال تأثير على مرتبة الإطلاق بالنظر إلى الحق تعالى. فهو كما قال عزّ شأنه: **[هُوَ الأَوّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والباطِنُ]** [3: الحديد] فهو تعالى الجامع بين الأضداد بما تصح نسبته إليه كما في الآية. وفي هذا المعنى يقول ابن عربي (ت 638هـ): "فالعارف لا يعرف إلا بجمعه بين الضدين فإنه حقٌّ كلّه كما قال أبو سعيد الخراز (ت 279هـ) وقد قيل له: بم عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الضدين"[13]؛ لذلك فهو المنزّه المشبّه والمطلق المتعيّن، المطلق بالنظر إلى ذاته من حيث "كان الله ولا شيء معه" [14]، والمتعيّن بالنظر إلى ذاته العلية من حيث تجلّيها في الأكوان والإنسان بأسمائها وصفاتها وأفعالها. إن الحق تعالى يخاطب العباد من مرتبة التعيين هذه، ومنطوقُ خطابه مفهوم وواضح، فمنطوق الآية يقول لنا أينما نظرتم وتوجهتم بأبصاركم فإنها واقعة على وجه الحق تعالى لا محالة. ولكن، أين نحن من النظر إلى وجهه تعالى عندما نولّي بأبصارنا في المشارق والمغارب، أو هنا وهناك، وليس ثمة إلا الأكوان والأشخاص والأشياء!؟ إن التفكّر في هذا المُشْكل سيفضي إلى إقرار أمر واحد لا ثاني له، وهو أن الناظر أعمى البصيرة، أي أنه محجوب عن رؤية وجه الحقّ تعالى المتجلّي في الأكوان "ألا ترى المحجوبين الجاهلين كيف يسمعون كلام الحق تعالى ولا يسمعونه! أعني لا يعرفونه. وإذا انتفت فائدة السمع فقد انتفى السمع لانتفاء المقصود منه، فقد ملك الحقٌّ تعالى سمعه وصرفه عن معرفة المسموع كلام مَنْ هو؟ وكذلك يبصرون الحق تعالى ولا يعرفونه، فانتفى البصر لانتفاء فائدته. فقد ملك الحقٌّ أبصارهم وصرفها عن معرفة المُبْصَر مَنْ هو؟ فتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون".[15] وهم كما يقول الحلاج:

وأيُّ الأرض تخلو منك حتّى
تعالَوْا يطلبونك في السّماءِ
تراهم ينظرون إليك جَهْرًا
وهم لا يبصرون من العماءِ [16]

فكيف السبيل إلى الخروج من العمى إلى البصيرة؟

لعلنا قاربنا الخروج من العمى؛ فالآية الكريمة: **[فَأَيْنَما تُوَلّوا فَثَمّ وَجْهُ الله]**[115: البقرة] ذات مستويات دلالية ثلاثة، المستوى الأول: دلالتها المباشرة وفق اللسان العربي المبين، هو منطوقها المباشر، فأينما

توجّهنا فذات الحق تعالى ثَمَّ. والمستوى الثاني: دلالة غير مباشرة هي جُمّاع التخمينات والتأويلات التي سقناها فيما يتعلق بشؤون الذات الإلهية في الإطلاق والتعيين، وتجلّيها في الوجود كما يليق بها. والمستوى الثالث: هو التأويل بمعناه الفعلي لا الفكري، أي تحويل الكلام المنطوق إلى فعل مشهود، ولا يتحقق هذا إلا بالموت الاختياري، أو بما يسمّيه التصوف: (الفناء) الذي سيُمَكِّن العبد من التحرّر من قيود الـ "هنا" والـ "هناك" لينطلق إلى رحاب المطلق ويشهد الحقَّ تعالى كما أخبر عن نفسه في هذه الآية. إن العبد يشهد ربَّه بربِّه لا بنفسه، وعندئذ يكون العبد قد تحقق تحققا ذوقيا فعليا من قوله صلى الله عليه وآله وسلم:"... وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أُحبَّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها..."[17] بعيدا عن أي معنى من معاني الحلول والاتحاد أو ما يخامرهما.

وهكذا تتحول الآية الكريمة في حق العبد من مقولة فكر يتظاهر على إنتاجه المستويان الدلاليان الأول والثاني، إلى مقولة فعل وذوق يتظاهر على إنتاجهما المستوى الدلالي الثالث، ومن هذا المستوى الأخير يتحدد مفهوم الشهود الصوفي العميق لحقيقة الوجود، وغايته السامية.

ويتجلّى صدى ما نحن فيه من كلام في قوله تعالى: **[شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ]**[18: آل عمران] فقد مَنَّ الحقُّ تعالى على الملائكة والعلماء به بأن أشهدهم كلمة التوحيد كما شهدها هو في حقّ نفسه تعالى، فشهدوا معه وله بها، يؤيد ذلك أنه عطف شهادتهم على فعل شهادته من غير تكرار لفعل "شهد" ولو ذكر الفعل لاحتمل أن يكون شهودهم غير شهود الحق تعالى. وهؤلاء العلماء هم العاملون بعلمهم يريدون به وجه الله تعالى، عسى أن يكونوا خلفاءه تعالى في أرضه. ولعله ينطبق عليهم وصف الإمام علي كرم وجهه في قوله:"... بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة: إما ظاهرا مشهورا، أو خائفا مغمورا؛ لئلا تبطُل حججُ الله وبيِّناته. وكم ذا؟! وأين أولئك ؟ أولئك والله الأقلون عددا، والأعظمون قدرا. يحفظ الله بهم حججه وبيّناته، حتى يودعوها نظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم. هجم بهم العلمُ على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه، والدعاة إلى دينه.."[18].

إن العبد عندما تتصعّد روحه في مثل هذا الشهود، وتغدو مرآة صافية تنعكس فيها صفات الحق تعالى بجمالها وجلالها- فإن لطيفته الروحانية هذه تكتسي من تجليات الجمال والجلال بواردات عرفانية من لدنه تعالى لم يكن لها عهدٌ بها من قبل. ومن شأن هذا العرفان أن يجعل طاقة الحياة الكامنة في العبد طاقة إيجابية خلّاقة، تزرع الخير في كل أرض تطؤها- وكأنها الخَضِرُ حينما يجلس على الأرض فتهتز من تحته خضراء نضرة [19]-وتنزع الشرَّ من القلوب بحب الله وحب خلقه. فالعبد صاحب هذا الشهود الذي يحيا حياته بالله ولله، لا يسعى إلى مطمع دنيوي؛ لأن شهوده أوصله إلى يقين راسخ بأن الدنيا سراب غابر وظل عابر، ولعله أن يتطلّع إلى مطمع واحد، هو أن يكون عبدا محضا لله تعالى، يعلّم الناس الحكمة والخير والتعبد لله لا للأكوان.

التصوف حبًّا: الحبُّ أصل الوجود:

يبدو أن التصوف لم يصادف شيئا طيبا إلا واحتمله معه. ومن طيباته أنه مجبول على الحب، ليس فقط حب الله، فهذا أمر بدهي في التصوف، ولكنه الحب الذي تشرق به نفوس العارفين، وينبسط ليشرق به الكون بأسره؛ لأن شهودهم لحقيقة الوجود أعطاهم

أن الكون بما فيه، غيبا وشهادة، منصةٌ لظهور الحق تعالى ومجلى له. وما خلق الخالقُ كونَه إلا بالحب. وما أحوج الإنسانيةَ الراهنة إلى فهم هذا المعنى العظيم، وتثويره في واقعها المؤلم البائس؛ ليحب الناس بعضهم بعضا، ويتخففوا من مشاعر الكراهية والبغضاء والعداوة، ويتزودوا من مشاعر الحب والتراحم والتقارب. وقد قال ابن الدباغ (ت696هـ): "اعلم أن المحبة تأثيرها في النفوس الإنسانية اللطافة والصفاء والرقة وسائر الأوصاف المكمّلة لها...".[20]

وثمة مقولة رئيسة ينطلق منها الشيخ محيي الدين ابن عربي (ت638هـ) في تأسيس فلسفة الحب الكونية، وهي الحديث القدسي الذي جاء فيه:" كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني".[21] فأصل الوجود عند الشيخ قائم على الحب؛ لأن الله تعالى أحبّ أن يُعرف من خلقه، فاندرج الحب فيما خلق. "والحب مقام إلهي فإنه وصف نفسه به وتسمّى بالودود، وفي الخبر بالمحب". [22] وينسب ابن عربي الحب إلى الله تعالى والإنسان بقوله:

الحبُّ يُنسَبُ للإنسانِ واللهِ
بنسبةٍ ليس يدري عِلْمُنا ما هي
الحبُّ ذوقٌ ولا تُدرى حقيقتُه
أليس ذا عجب واللهِ واللهِ
لوازمُ الحبِّ تكسوني هويتُها
ثوبَ النقيضين مثل الحاضر الساهي
بالحبِّ صحَّ وجوبُ الحقِّ حيث يُرى
فينا وفيه ولسنا عَيْنَ أشباهِ
أستغفرُ الله مما قلتُ فيه وقد
أقول من جهةٍ الشكرُ للهِ [23]

ويقول أيضا:

وعن الحبِّ صدَرْنا وعلى الحبِّ جُبِلْنا
فلذا جئناه قصدا ولهذا قد قُبِلْنا [24]

ويقول:

أدين بدين الحبِّ أنّى توجَّهتْ
ركائبُه فالدِينُ ديني وإيماني [25]

فليس من أثر في الوجود إلا والمحبة سارية فيه من بداية نشأته إلى ما شاء الله تعالى "فالمحبة مقامها شريف وهي أصل الوجود". [26] ويربط ابن عربي فلسفة المحبة الكونية بمفهوم وحدة الوجود الخاصة به، ويجعل من علاقة كلِّ مُحِبٍّ بما يحبه في الباطن والحقيقة حبا لله تعالى، علمَ المحبُّ ذلك أم لم يعلم. ومع ذلك فيمكن النظر إلى الحب من مستويين اثنين. الأول: مستوى الحب المقيد بالصور والأكوان، وهو حب آنيٌّ مؤقت ومعلول بعلّة، ومعرّض للزوال في أية لحظة. يقول علي كرّم الله وجهه:"من أحبك لشيء ملَّك عند انقضائه". [27] ومع ذلك فهو ضرورة إنسانية ودنيوية من جهة الحكمة الإلهية، وهو، في الوقت نفسه، يمثّل مذاقا دنيويا رمزيا لحب أعظم وأدوم وأبهى وأنفع، وهو المستوى الثاني الذي هو مستوى الحب المطلق، أو الحب الإلهي، وفيه يقول ابن عربي: "فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية أو متخيَّلة ...". [28] فالحب في مستواه الأول مقتضى دنيوي وضرورة بشرية كما تقدم، ولكنه ينبغي أن يكون جسرا للحب ومعبرا إليه في مستواه الثاني الذي هو ممّا تحتمله التجربة الصوفية، وتدعو إلى الوقوف عليه وقوفا ذوقيا عمليا لا عِلْميا فحسب. وإذا ما انغمست الروح الإنسانية في أنوار الحب الإلهي الملابسة لكل ذرة من ذرات الكون، فإنها ستُشحن بطاقة إيجابية خلاقة ودائمة التجدد وغير قابلة للزوال؛ لأنها موصولة بالمطلق، ولن يكون مردودها الإيجابي على ذاتها فحسب، إنما سيعم خيرها الكائنات جميعا.

قال أبو الحسن الششتري (ت 668هـ):

كشف المحبوبُ عن قلبي الغطا

وتجلّى جهرةً منّي إلَيّ

وجلا عني حجاباً كُنْتُه

وتلاشى الكونُ يا صاحي لديّ

أيُّ حسنٍ ما بدا إلا لمن

قد طوى العقلَ مع الكونين طيّ

ورأى الأشياء شيئاً واحداً

بل رأى الواحدَ وتْراً دون شيّ [29]

إن ميزات هذا النوع من الحب الذي تسفر عنه التجربة الصوفية، والذي ينتهي إلى نزع الحجب الكثيفة عن بصر القلب، يحمل الإنسان على أن يعيد النظر في كثير مما كان يمارسه في حياته السابقة، وعلى أن تكون أفعاله الصادرة عنه في قابلها أفعالا مُستَضمَرَةً بالحب وشهود الحق تعالى، فيكون عطاؤه بحب، وعمله بحب، وكلامه بحب، وصمته بحب، وغضبه بحب، وعقابه بحب، وهكذا دواليك. وهل يعاقب الوالد ولده بحقد وكراهية أم بحب!؟ وهل يعاقب الحق تعالى عباده حين يعاقبهم بحب أم بحقد وكره!؟ حاشاه أن يعاملهم تعالى بما لا يتصف به، وهو الذي أوجدهم عن حب ورحمة كما يقول ابن عربي. وشتان ما بين عقاب بحب، وعقاب بحقد. صحيح أنهما قد يتشابهان في الظاهر، لكنهما يفترقان في الباطن؛ فالأول يصدر عن نية حسنة، وعن طاقة إيجابية، ومآله إلى الإصلاح لا الإفساد؛ لأن الطاقة الإيجابية طاقة إحياء وبناء وإعمار. وأما الآخر فنابع من الحقد والكراهية ونوايا السوء، وطاقته طاقة سلبية سوداء، ومآله إلى الإفساد ومزيد من الأحقاد، فالطاقة السلبية طاقة تدمير وتخريب عمياء، وهي لا شك طاقة شيطانية، وبُعْدُ ما بين هذه وطاقة الحب الرحمانية بُعْدُ ما بين آثارهما في الوجود؛ فآثار الحب حياة، وآثار الحقد والكراهية خراب.

إن هذه المعاني إذا ما استوعبتها الذات الإنسانية استيعاب ذوق وسلوك لا استيعاب فكر وحسب، فإنها ستجد لها صدى إيجابيا نحو ما ذكرناه آنفا من حديث عن غياب أدبيات الصراع وأخلاقياته بين الأنا والآخر، فإن كان ولا بد من الصراع فليكن صراعا إنسانيا رحيما، لا صراعا شيطانيا يدمر الأخضر واليابس.

والحاصل أن الصوفي يتخلق بخلق الحب الإلهي، ويسعى إلى استدراج أبصار الناس إليه، ثم من بَعْدُ بصائرَهم، ليذوقوا نعمةً لشدَّ ما هي قريبة منهم، ولشد ما يحتاجونها، لكنهم غافلون عنها. إن الصوفي يحب لأخيه ما يحب لنفسه. وكما سبق القول عن سيدنا علي كرّم الله وجهه في تصنيف الأخوّة، فالصوفي يحب لأخيه في الدين ما يحب لنفسه، وكذلك يحب لأخيه في الإنسانية.

ولأن الحب يتبوّأ مكانة مرموقة في مفهوم التصوف الإسلامي، بل له موقع المركز من الدائرة، تجد شعراء الصوفية على مختلف مشاربهم وأحوالهم ومقاماتهم كأنهم لا يعرفون موضوعة غير موضوعة الحب الإلهي، يتغنون بها، ويحوكونها باللغة صورا ورموزا وإيقاعات ليصنعوا منها لوحات شعرية، يشهد على جمالها الحسي وثرائها الوجداني والإنساني القاصي قبل الداني. ولا يقتصر هذا الوصف على خطاب الشعر وحده، إنما يتخطاه إلى غير قليل من أنواع خطاب النثر الصوفي الذي يتطاول بجمالياته التعبيرية والتصويرية ليزحم جماليات الشعر.

وليس غريبا أن تجد لخطاب الشعر الصوفي حظوة وقبولا لدى جمهور واسع من المتلقين على مختلف مشاربهم؛ ذلك أنه خطاب تعمل فيه أخيلة الشعراء على تصوير الفكرة المجردة وتشخيصها وإحيائها، فكأنما هي كائن جميل تَوَدُّ لو تلمسه بيديك. ولمّا كان الحب يثري حياة الإنسان في واقعه وسلوكه، فإنه كذلك يثريه في أذواقه الأدبية والفنية.

ولعل خلاصة القول في الحديث عن موضوعة الحب في التصوف أنه يُختزل في عبارة موجز، وهي أن الحب روح التصوف، والتصوف روح الإسلام.

تقريب الخطاب الصوفي:

في أيامنا العصيبة هذه، تسعى الإنسانية التي احتجبت بذاتها المتضخمة إلى مزيد من التضخم والجمع والحشد المادي. وكلما ازدادت ثقلا جذبتها الأرض إليها بقوة وشدّة، فلا تترك لها حظّاً من التصعّد إلى معارج السماء، والترقّي في مدارج الروح إلا بحبل من الله وحبل من الناس. فهل يسع الخطاب الصوفيّ أن يقوم بدور إيجابي فاعل في درء هذا الخطر المُحْدِق بالمجتمع الإنساني؟ وكيف له أن يقوم بذلك ولغةُ خطابه أو أغلبها، لا يكاد المتخصصون يقفون على دلالاتها ومراميها؟!

قد يُقال إن التصوف سلوك وعمل قبل كل شيء؛ فمن أراد أن يبلغ معنى عبارات القوم فعليه أن يسلك في طريقتهم. وهذا صحيح من حيث هو مبدأ من مبادئ التصوف؛ لأن مدار الأمر على السلوك والذوق والوجدان. ولكن التصوف من حيث هو رسالة إلى الآخر، ودعوة إلى معرفة ما تحمله هذه الرسالة، فإن الأمر عندئذ سيبدو مختلفا، ولا بد من أن يعيد أهلُ الشأن أنظارَهم في صياغة الخطاب الصوفي، بما يجعل منه خطابًا قابلا لإنشاء حوار مع متلقيه الآخر، بصرف النظر عن هويته. وأخمّن أن هذا يتطلب من الباثّ، في مستوى من مستويات تلقي خطابه، أن يضع نُصْبَ عينيه متلقيًا مفترضًا بعيدًا كلّ البعد عن مجال التصوف معرفة وسلوكا، ويعمل على تسنين خطابه وفق هذه "الإستراتيجية"؛ ليضعه في متناول الفكر والفهم والحوار.

وفي هذا السياق يمكن العودة إلى ما أنجزه علماء الصوفية، بدءاً بالنصف الثاني من القرن الرابع، من مثل: "أبو نصر السرّاج الطوسي (ت 378هـ) في كتابه اللمع" و"أبو بكر محمد الكلاباذي (ت 380هـ) في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف" و"أبو طالب المكي (ت 386هـ) في كتابه قوت القلوب" و"أبو القاسم القشيري (ت 465هـ) في الرسالة القشيرية" و"الغزالي (ت 505هـ) في كتابه الإحياء". يضاف إليها خطابات أشياخ الطرق لكونها خطابات تعليمية– أقول إنه يمكن دراسة " إستراتيجيات" الخطاب في هذه المدوّنات وفي غيرها وتطويرها بوحي من منجزات علم الخطاب المعاصر؛ بغية الشروع في حوار حول اقتراح "إستراتيجيات" خطابية تمنح الخطاب الصوفي قدرة على التواصل، وسعة في التداول. بل يحسن أن يُنظر في مدى إمكانية تحويله إلى خطاب كَوْنيّ.

لا يعني هذا الكلام أن الخطاب الصوفي لم يطور من نفسه سابقا أو في العصر الراهن، إنما يعني بذل مزيد من الجهد في هذا المضمار الوعر؛ ذلك أن التواصل بين الباث والمتلقي لا يقف على مضمون الخطاب الفكري فحسب ولكن، أيضا، على شكله؛ لأن المضمون أصلا لا يتحيّن إلا عبر شكله.

ويجدر التنويه ببعض المدوّنات الصوفية المعاصرة التي تمكنت من إنشاء خطاب ذكي واسع الأفق، قفزت به من أفق الجغرافيا المحليّة إلى آفاق جغرافيا الآخر، ونجحت إلى حد مُرْضٍ في مخاطبة متلق مثالي مُفْتَرَض، كما لو أنه متخلّق من ذوات إنسانية جمّة، بمعنى أنه خطاب تُراعى فيه مستويات عدّة من المتلقين في تباين ثقافاتهم وانتماءاتهم الدينية "والأيديولوجية". ويُذكر في هذا السياق كتابات الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي (ت 1380هـ) التي أودعها رسائله المسماة بكليات رسائل النور [30]، وكذلك كتاب "التصوف قلب الإسلام" للجزائري الشيخ خالد بن تونس[31]. وثمة جهود كبيرة تقوم بها الطريقة القادرية الكَسْنَزانية في أرجاء المعمورة لتقريب الخطاب الصوفي، وتقديمه بحُلّة معاصرة، سواء عبر التأليف، كموسوعة الكسنزان الضخمة في كل ما يتعلق بالمصطلح الصوفي ورجاله [32]، ومجلة الكسنزان المتخصصة بأبحاث التصوف[33]، أو النشر الإلكتروني الذي يُعرَّف بالخطاب الصوفي التراثي، ويستقطب الخطاب الصوفي المعاصر. وقد أسس الشيخ السيد محمد الكسنزان كليةً جامعية باسمه لتدريس العلوم

الشرعية والصوفية وحوار الأديان، إلى جانب العلوم التطبيقية الأخرى، وأسَّسَ المجلسَ المركزيَّ للطرق الصوفية في العراق، والمركزَ العالمي للتصوف والدراسات الروحية. وكذلك يقال في جهود العشيرة المحمدية (إحدى الطرق الصوفية بمصر) التي أسست أكاديمية لتدريس علوم التصوف، وأصدرت مجلة البحوث والدراسات الصوفية، وهي مجلة محكّمة[34].

أما الخطاب الصوفي التراثي ذو الطابع الفلسفي، وأخص بالذكر مدوّنات الحلاج (ت 309هـ)، والنِّفَّري، وابن عربي، وابن سبعين (ت 669هـ)، وعبد الكريم الجيلي (ت 822هـ)، وأضرابهم من الصوفية الكبار، فهو الآخر يحتاج إلى مزيد من الرعاية والتقريب، ليس فقط لمن هم من غير الصوفية، بل لمن هم من الصوفية أيضا. وقد قام علماء آخرون من بعد هؤلاء، أو منهم أنفسهم بتقريب هذه المدونات، وإزاحة بعض الغموض عنها، وحل مبهمها وعويصها شرحا وتأويلا. ويُذكر في هذا المضمار أن كتاب فصوص الحِكَم لابن عربي وُضع عليه قريب من مائة وخمسين شرحا، اتفقت مع ما ذهب إليه الشيخ أو اختلفت معه فيه، كما يقول الدكتور عثمان يحيى رحمه الله. [35] وكذلك ما وضعه عبد الكريم الجيلي في حل مشكلات الفتوحات المكية [36]، وما وضعه ابن سَوْدَكين (ت 646هـ) على كتاب التجليات لابن عربي [37]، وما قام به العفيف التلمساني (ت690هـ) من شرح على مواقف النِّفَّري ومخاطباته [38]، وكذلك شرحه لكتاب منازل السائرين لعبد الله الأنصاري الهَرَوي [39](ت481هـ). وثمة شروح كثيرة وضعت على تائية ابن الفارض الكبرى[40]. بل إن ابن عربي نفسَه قام بتدوين شروحات على كتبه هو، كما في شرح ديوانه ترجمان الأشواق الذي سماه ذخائر الأعلاق. والشواهد من هذا القبيل وفيرة جدا؛ ذلك أن وضع الشروح والحواشي كانت سمة من سمات ثقافة تلك العصور. بيد أنه على قدر ما أسهمت هذه الشروح في حل مبهمات الخطاب الصوفي، أتت الشروحُ نفسها في غير قليل من المواطن، بما هو غامض أو أغمض؛ فيرتبك فهم المرء عندئذ، ويعجز عن التواصل والحوار.

أما الشروح المعاصرة التي تباشر متن النص شرحا وتأويلا فهي من حيث الكم أقل بكثير من نظيرها القديم[41]، ولعل ذلك يعود إلى ممارسة المنهجيات العلمية الحديثة في العصر الراهن عوضا عن الشروح المباشرة. ولما كان غير قليل من هذه الممارسات تنهض على سبر ظاهرة محددة في المتن، مستعينة بنظريات حديثة في تحليل الخطاب وقراءته وتلقيه، فقد استطاعت أن تفتح آفاقا جديدة لمقاربته وتقريبه وتلقيه بما يلائم مقتضيات العصر، وبما يجعل من المتن القديم وشروحه أيضا أيسر للفهم والتواصل وجني ثمار الفائدة. ينطبق هذا على ما يُكتب بالعربية وغيرها.

على أن المقاربات الحديثة للمتن الصوفي، غالبا ما يصدر خطابها عن وسط أكاديمي ضيق الانتشار، ويتوجه في الأكثر إلى متلقين من المنزع نفسه أو ممّن هم في محيطه، وهذا ما يجعلها حبيسة أفق تداوليّ ضيّق لا يفي بتعميم الفائدة الكامنة فيه.

وممّا يمكن إضافته في سبيل توسعة الحوار حول تقريب الخطاب الصوفي لغير أهله خاصة، بذل جهود مضاعفة في إخراج كنوزه المخطوطة الكبيرة العدد من مضاجعها الباردة المظلمة، وتحقيقها تحقيقا علميا، والاشتغال على حلّ عويصها، والتقديم لها بدراسات ضافية بلسان عربي غير ذي عوج. ومثل هذا العمل يقتضي جهدا مؤسسيا منظّما لا فرديا فحسب، ويقتضي تسخير الدعم المادي والخبرات العلمية الرصينة والإعلام القوي الهادف.

إن هذه القراءة لا تسعى إلى تقديم حلّ لما يواجهه الخطاب الصوفي من إشكاليات من المسلمين أنفسهم على اختلاف مشاربهم– خلا أهل الخطاب نفسه بطبيعة الحال– أو من غير المسلمين، فهي لا تدعي القدرة على ذلك، إنما تدعي القدرة على المشاركة في

وضع اقتراحات أوّليّة ترمي إلى النهوض بتقريب الخطاب الصوفي، وتيسير مضامينه المعرفية وحلّ معضلاته الخلافية. ويسعها أيضا أن تدعو إلى فتح حوار حول إشكالية الخطاب الصوفي بمنأى عن الحوار السجالي الذي يميل إلى استعراض ثرثرة معرفية لا طائل من ورائها، وإنما القصد أن يكون مبعث الحوار نوايا صادقة وحقيقية خالصة لوجه الله تعالى. وقد قال الرسول الأعظم سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم:" إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى...".(42) فالنية الصادقة الخالصة لها أثر كبير في نجاح العمل وصلاحه. ويقول ابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ): "من أشرقت بدايته، أشرقت نهايته" و "وما توقف مطلب أنت طالبه بربك، ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك".(43)

من المقترحات التي تتبناها هذه القراءة في سبيل الحوار، وتقريب الخطاب الصوفي- فضلا عما جاء عرضا في سياق ما مضى من قول- ما يأتي:

1. فهم التصوف على أنه ممارسة إنسانية تعبُّدية تتخذ من الدين وسيلة لتحقيق غايتين مهمتين، الأولى: أخلاقية. والأخرى: معرفية. أما الأولى فيتجلّى دورها في العمل على إصلاح المجتمع الإنساني، وتهذيب أخلاقه ورَوْحَنَتِه. وأما الأخرى ففي صلة العبد بربه، وهي صلة تعبّد ومحبّة يُرجى- من بلوغ مداها الأقصى- تحقيق معرفة بالله تعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله. ولعل هذه الأخيرة هي التي تحفظ على الدين روحه ومضمونه فلا تتحوّل عباداته وشرائعه إلى عادات أو ممارسات مستثقلة عوضا عن الأصل الذي ينبغي أن يكون مريحا، كما كان يعبّر عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله لبلال τ في النداء للصلاة:" قم يا بلال فأرحنا بالصلاة"(44).

2. إدراك أن الخطاب الصوفي، الذي هو ثمرة سلوك وتعبّد، يعبّر عن وعي الروح بموضوعها بلغة العقل والمنطق والوجدان، وهذا يكاد يشبه نقل لجة البحر وصبها في قدح. ومع ذلك فلدى العقل قدرة على التعبير بلغته ومنطقه عن وعي الروح هذا، لكنه يظل، في غير قليل منه، تعبيرا ناقصا ومرتبكا ومشوشا. وهذا ما يؤدي، في الأغلب، إلى خلق حالة من التوتر والحذر، وعدم القدرة على تحقيق النجاح المرجوّ في التواصل مع الخطاب الصوفي وتلقيه. بل قد يصل الأمر بالمتلقي إلى اختزال الخطاب برمّته، والتخلّص من الإرباك والتشويش وعسر الفهم ومعاناته بإصدار أحكام الزندقة والتكفير وما يواليها. ويغلب الظن أن إدراك هذا الأمر، بعيدا عن الأحكام الجاهزة والمسبّقة، قد يرفع من مستوى وعي المتلقي في تعاطي المعارف الصوفية ذات المنحى الإشكالي، ولعله يكون دافعا، من بعدُ، إلى البحث في منطق الخطاب الصوفي الداخلي وطرائقه التعبيرية.

3. إن تحقيق النقطتين السابقتين منوط بتوسيع رقعة تداول الخطاب الصوفي في صيغه المتعددة الشعرية والنثرية والاصطلاحية وقضاياه المعرفية. وقد يقع الدور الأكبر في ذلك على عاتق الجامعات والمؤسسات الأكاديمية والهيئات العلمية والثقافية والإعلامية، التي ينبغي أن تنهض بدور كبير في تهيئة ظروف مادية ومعنوية، تضطلع بعبء استيلاد فضاء علمي جاد، يملؤه أكاديميون متخصصون في مجال تحليل الخطاب الصوفي. ويمكن دعم هذا الفضاء بأشياخ الطرق الصوفية ذوي الخبرة العملية والمعرفية. غير أن ما يدعو للأسف أن هذه المؤسسات تسهم في تهميش الخطاب الصوفي وإقصائه بدلا من وضعه في سياق تداولي يتيح لوعي المتلقي استيعابه ومدارسته في مراحل تكوينه المعرفي المبكر، ولا أقل من أن يكون في المرحلة الجامعية الأولى؛ فيمتص الوعيُ منطقَ الخطاب الصوفي الداخلي شيئا فشيئا، ويستكشف طرائقه التعبيرية ورموزه ومصطلحاته ولغته وموضوعاته. ولا شك أن التّماسَّ مع الخطاب

الصوفي على هذا النحو سيفضي إلى تشكيل آفاق استجابة تَأَلُفُ الخطاب ومكوناته، وتحاورهما محاورة سلمية لا محاورة عدائية مضمرة سلفا.

4. عقد المؤتمرات والندوات المتخصصة في تحليل الخطاب الصوفي والعمل على وضع مقترحات و"إستراتيجيات" لتقريبه من الفهم والإفهام وسعة التداول. والاستفادة من تجارب الجامعات والمؤسسات الأكاديمية في مصر والمغرب العربي التي لها عناية بالخطاب الصوفي وقضاياه المعرفية، أو أية مؤسسات أو جهات أخرى لها خبرة في هذا المجال. والعمل على إصدار مجلة أو مجلات متخصصة في المضمار نفسه.

5. محاولة تقريب المفاهيم الصوفية الإشكالية، لا سيما مفهوم وحدة الوجود وعلاقاته بطبيعة الوجود المادي، وتجانس الأضداد واجتماعها، عبر التواصل مع مكتشفات علوم الفيزياء الذرية الحديثة [45]. فإذا كان التصوف – بتوسط وعي الروح– يتحدث عن حدوس عرفانية، ومذاقات شهودية ذاتية، تصف صيَغًا أخرى للوجود المادي غير تلك الصيغ التي يقرأها العقل ويقرّها ولا يتزحزح عن إثباتها وتمثلها– فإن ما توصلت إليه العلوم الفيزيائية الحديثة تمضي قدما لتعانق الحدس الصوفي، وتثبت صحة شهوده لذلك الجانب الآخر من الوجود وهو الجانب الباطني الخفي الذي يخضع لقوانين غير تلك القوانين التي يتجلى بها للحواس في صيغة ما يسمى بالمادة. وتنعى على العقل قصوره عن تمثّل هذا الجانب، واقتصاره على تمثّل وجه واحد من وجوه المادة وقوانينها وهو الوجه الظاهر لها.

6. إعادة قراءة المصطلحات الصوفية وفهم محتواها ودلالاتها بدقة، وإعادة تنظيمها وتبويبها على نحو يُراعى فيه تدرّج المفاهيم العرفانية التي تنطوي عليها، وفق مراحل السلوك الصوفي نفسه التي تتعيّن في البدايات والأواسط والنهايات، وضم المصطلحات المتجانسة دلاليا إلى نظائرها في حقل واحدة، وهكذا دواليك في سائرها. وتدوينها بلغة معاصرة تيسّر على المتلقي التواصل معها واستيعابها، وتداولها من بعدُ، والتوصل بها إلى إدراك مرامي الخطاب الصوفي ودلالاته إدراكا سليما.

خلاصة القول:

إن ما يكتنزه التصوف في مستوياته الثلاثة: شهود حقيقتي الكون والإنسان وعلاقتهما بالله تعالى ظاهرا وباطنا، وشهود الحب الكامن في كل ذرة من ذرات الوجود، والسعي إلى تقريب خطاب التصوف من الفهم والإفهام وسعة التداول، لحريّ أن يشارك كلٌّ هذا مشاركة فاعلة في كبح جموح الإنسانية نحو التوغل في الجانب المادي على حساب الجانب الروحي، وفي توهّم أن العقل وحده كفيل بقياد الإنسانية إلى مقاربة حقيقتها وحقيقة وجودها فضلا عن مقاربة حقيقة الكون والغاية منه وعلاقته بخالقه Y. ويسع التصوف أيضا أن يفتح آفاقا رحيبة للتعارف والحوار بين الأنا والآخر في الشرق والغرب، وأن يحدّ من نزق الإيديوجيات وضيق أفق المعتقدات التي يصنعها الإنسان وفق هواه وتصوراته هو ليغدو حبيس جدرانها المعتمة، ظانا أنها تمثل الحق المطلق، وأن غيرها لا ينطوي إلا على الضلال والأمت. ويسعه أيضا أن يحرر الروح من عقال النفس وأنانيتها المفرطة وحجبها الكثيفة. ولعله– بعبارة أخرى– يكون قادرا على تطوير النزعة الروحية في الإنسان والكون بأسره؛ لتسير جنبا إلى جنب مع التطور العقلي والمادي، موجها إياهما وجهة ترضي الخالق والمخلوق.

الهوامش:

---

(1) انظرها في: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت، د. ت، ج3، ص226– 227.

(2) من قوله تعالى: [لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ] [4: التين].

(3) من قوله تعالى: [فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا][8: الشمس].

(4) أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله السكندري، **الحكم العطائية والمناجاة الإلهية، تليها الحكم العطائية الصغرى** ، تحقيق: أحمد عبيد، المكتبة العربية، دمشق، د. ت، ص15-16.

(5) **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1995، ص449.

(6) انظر: أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم** ، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص 25. أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، حققه وقدم له وخرج أحاديثه: د. عبدالحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، 1960، ص439-440.

(7) محمد غازي عرابي، **النصوص في مصطلحات التصوف**، دار قتيبة، دمشق، 1985، ص55.

(8) أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، جمعه ونسق أبوابه: الشريف الرضي، شرحه وضبط نصوصه: محمد عبده، مؤسسة المعارف، بيروت، د. ت، ص622.

* لا يتناقض هذا مع قوله تعالى في الآية (16) من سورة السجدة: [... يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً][16: السجدة] لأن خطاب الشريعة يكون للأكثرية العامة. أما خاصة عباده فقال في حقهم في الآية (28) من سورة الكهف: [... يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ] [28: الكهف] أي إن حقيقة عبادتهم قائمة على عبادة ذاته العلية دون شرط. وهذا لا يعني انتفاء الخوف والطمع في حقهم، ولكنهم لا يعبدونه بتوسط هاتين العلتين، فإن عدمت العلتان عدمت العبادة، إنما يعبدونه لذاته وحسب؛ فإن رحم وقرّب أو أبعد وعذب فهو الحكم العدل. [لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ] [23: الأنبياء].

(9) محمد بن فُتوح الحميدي، **الجمع بين الصحيحين: البخاري ومسلم**، تحقيق: د. على حسين البواب،، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 2002، ج1، ص141.

* وأما القسم الفرع فهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

(10) أبو مدين التلمساني، **الديوان**، جمعه ورتبه: العربي ابن مصطفى الشوار التلمساني، وقام بنشره: محمد بن العربي بن صطفى الشوار، مطبعة الترقي، دمشق، ط1، 1938. ص57.

(11) إذا أطلق الفناء: إنما ينصرف للفناء في الذات. وحقيقته: محو الرسوم والأشكال بشهود الكبير المتعال، واستهلاك الحس في شهود المعنى... وقد يطلق الفناء على الفناء في الأفعال، فلا يرى [الفاني] فاعلا إلا الله. وعلى الفناء في الصفات، فلا قدير ولا سميع ولا بصير إلا الله؛ يعني أنه يرى الخلق موتى لا قدرة لهم ولا سمع ولا بصر إلا بالله. وبعد هذا يقع الفناء في الذات". أحمد بن عجيبة الحسني، **اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الإحسانية الجبروتية في رسائل العارف بالله الشيخ أحمد بن عجيبة الحسني** ، ضبطها وصححها وعلق عليها: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006، ص237.

(12) محمد بن عبد الجبار النفري، **كتاب المواقف والمخاطبات**، تحقيق: أرثر يوحنا أربري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت، ص78.

(13) محيي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية** ، دار صادر، بيروت، د. ت، ج2، ص512.

(14) انظر تخريجه والتعليق عليه في: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس** ، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه: أحمد القلاش، مكتبة التراث الإسلامي، حلب، دار التراث، القاهرة، د. ت، ج2، ص171.

(15) الأمير عبد القادر الجزائري، **كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد** دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1966، ج1، ص54.

(16) الحسين بن منصور الحلاج، **الديوان**، صنعه وأصلحه: د. كامل مصطفى الشيبي، دار آفاق عربية، بغداد، ط2، 1984، ص26.

(17) **الجمع بين الصحيحين**، ج3، ص240.

(18) أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، **سجع الحمام في حكم الإمام**، جمع وضبط وشرح: علي الجندي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد يوسف المحجوب، دار القلم، بيروت، د.ت، ص468-469.

(19) ورد في بعض الأخبار أن سبب تسميته الخضر أنه جلس على فروة بيضاء فإذا هي تهتز تحته خضراء. والفروة هي الأرض اليابسة. انظر: ابن حجر العسقلاني، **الزهر النضر في نبأ الخضر**، تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة، د. ت، ص21.

(20) عبد الرحمن بن محمد الأنصاري المعروف بابن الدباغ، **كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، تحقيق: هـ. ريتر، دار صادر، بيروت، د.ت، ص105.

(21) **الفتوحات المكية** ، ج 2، ص 399. قال السخاوي:" ليس من كلام النبي، ولا يعرف له سند صحيح، ولا ضعيف". شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، دار الهجرة، بيروت، 1986، ص327. وقال العجلوني في **كشف الخفاء**، ج 2، ص 173:" قال القاري: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: [وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون]. أي ليعرفوني، كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما،... وهو واقع كثيرا في كلام الصوفية، واعتمدوه وبنوا عليه أصولا لهم".

(22) **الفتوحات المكية**، ج2، ص322.

(23) نفسه، ج2، ص320.

(24) نفسه، ج2، ص322.

(25) محيي الدين ابن عربي، **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق** ، تحقيق ودراسة: د. محمد علم الدين الشقيري، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 1995، ص246.

(26) محمود محمود الغراب، **الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي** ، الناشر: المؤلف، دمشق، ط2، 1992، ص13. يبدو أن مقولة ابن عربي الحدسية هذه قد أخذت تتجلى في عصر الفيزياء الكمومية وعلاقتها بعلم الكون، إذ تميل لغة التعبير عن هذن العلمين إلى تداول كلمات من مثل الحب والعشق والتصوف للدلالة على طبيعة العلاقات التي تشد الذرات ومكوناتها إلي بعضها بعضا. يقول عالم الفيزياء فري بيتو:"كانت (الكواركات) قد تجمعت لتشكل البروتونات والنيوترونات التي اتحدت بجاذبية تشبه العشق بشدتها، كأن الحب تفجر في أعماق الكون للمرة الأولى"، ص104. ويقول:" إن ما يحافظ على الذرة هو-بشكل ما- حادثة حب، هي الجذب بين الشحنات الموجبة للبروتونات والشحنات السالبة للالكترونات... والذرات أشبه بالعاشقين، لا تتحد إلا إذا هيجت..."، ص118-119. وفي سياق حديثة على الفيزياء الكمومية وعلى لغة التعبير عن مفاهيمها يقول:" ولذلك لا يمكننا أن نعبر عنها إلا بلغة رمزية أو صوفية أو رياضية" ص 80. ويضيف:"تشترك الفيزياء الكمومية مع الصوفية في أنهما يظهران عدم كفاءة اللغة" ص207. انظر كتابه: **إبداع الفنان: نظرة شمولية للكون**، ترجمة: باسل فريحات، مراجعة: مها عرنوق، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2005.

(27) **سجع الحمام في حكم الإمام**، ص384.

(28) **الفتوحات المكية**، ج2، ص113.

(29) أبو الحسن الششتري، **ديوان أبي الحسن الششتري، شاعر الصوفية الكبير في الأندلس**، حققه وعلق عليه: د. علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960، ص80.

(30) انظر على سبيل المثال: **الشعاعات، واللمعات** ، وكلاهما لبديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، استانبول، ط1، 1993. وغيرهما.

(31) عربه عن الفرنسية: معهد ألف- باريس، بإشراف المؤلف، دار الجيل، بيروت، ط1، 2005.

(32) السيد الشيخ محمد الكسنزان الحسيني، **موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان** ، دار المحبة، دمشق، ودار آية، بيروت، ط 1، 2005. وتقع في أربعة وعشرين جزءا.

(33) صدر العدد: صفر في خريف، 2006. وهي مجلة فصلية.

(34) صدر العدد الأول في أغسطس، 2003.

(35) انظر: د. عثمان يحيى، **مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها** ترجمة: د. أحمد محمد الطيب، دار الصابوني، ودار الهداية، القاهرة، ط1 1992، ص20.

(36) عبد الكريم الجيلي، **شرح مشكلات الفتوحات المكية**، تقديم وتحقيق ودراسة، د. عاطف جودة نصر، مكتبة الشباب، القاهرة، د. ت.

(37) **التجليات الإلهية مع تعليقات ابن سودكين، وكشف الغايات في شرح ما اكتنف عليه التجليات** ، تحقيق: عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشگاهي، طهران، 1988.

(38) دراسة وتحقيق وتعليق: د. جمال المرزوقي، تصدير: د. عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، ط 1، 1997.

(39) أعدّه للنشر: عبد الحفيظ منصور، انتشارات بيدار، قم، ط1، 1989.

(40) منها على سبيل المثال: الشيخ سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني، **منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض**، ضبطه وصححه وعلق عليه: الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007. داود بن محمود بن محمد القيصري، **شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى** ، اعتنى به وعلق عليه: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

(41) انظر على سبيل المثال لا الحصر: الأمير عبد القادر الجزائري، **كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، دار اليقظة العربية، دمشق، ط 2، 1966. والأمير عبد القادر أكبري المشرب، وأسلوبه وأفكاره يتعالقان تعالقا نصيا واضحا بكتابات ابن عربي. محيي الدين الطعمي، **فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم** ، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992. وله أيضا كتاب: **تكملة الفتوحات المكية** ، المكتبة الثقافية، بيروت، ط 1، 1994. وقام الأستاذ محمود محمود الغراب بتأليف مجموعة من الكتب عمد فيها إلى شرح كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي من كلامه نفسه، وهو جهد يستحق الثناء والشكر؛ لما فيه من فائدة في وصل أفكار ابن عربي بعضها ببعض وتكوين صورة واضحة عنها. منها: **شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي** ، الناشر: المؤلف، دمشق، 1985. و **شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي** ، الناشر: المؤلف، دمشق، 1986. وغيرهما. وثمة شروح معاصرة للحكم العطائية آخرها: **شرح الحكم العطائية** لمحمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2007. في خمسة أجزاء.

(42) **الجمع بين الصحيحين**، ج1، ص112.

(43) **الحكم العطائية والمناجاة الإلهية، تليها الحكم العطائية الصغرى**، ص19–20.

(44) **مسند الإمام أحمد** ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2001، ج38، ص178. رقم الحديث (23088).

(45) انظر كتاب: **الطاوية والفيزياء الحديثة: استكشاف التماثلات بين الفيزياء الحديثة والصوفية الشرقية** ، فريتجوف كابرا، ترجمة: حنا عبود، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1999.